

## 0. Bevezetés

Edward Herbert of Cherbury filozófusi hírneve kétségkívül sokat köszönhet John Locke-nak: mint az közismert, Locke az *Értekezés* első könyvében vitapartnereként hivatkozik rá, és bírálja a gyakorlati alapelvek velünk születettségének neki tulajdonított tézisének (Locke 2003). Locke beszámolója szerint Herbert az egyetemes egyetértést tekintette a közös tudati tartalmaink velünk születettsége melletti fő bizonyítéknak, cáfolata pedig annyira megsemmisítőnek hatott, hogy számos alkalommal felvetődött még az a kérdés is, hogy Locke miért éppen egy sokadrangú gondolkodót választott ellenfeléül (Forrai 2005. 61), Herbert pedig máig úgy él a filozófiatörténészek képzeletében, mint aki már a maga korában is idejélmúlt képzetek mellett kardoskodott csupán (vö. Reid 2015, 401-433).

Herbert megítélését ugyanakkor régóta döntően befolyásolja az a körülmény, hogy olvasói legtöbbször nem közvetlenül a szerző szövegeire alapozzák értelmezéseiket, hanem olyan másodlagos beszámolókra hagyatkoznak, amik sokszor kritikusak a herberti állásponttal szemben. Ez azonban könnyen vezethet félreértelmezésekhez. Napjainkra ugyanis a Herberttel foglalkozó (csekélyszámú) irodalomban például annak a gondolata is felütötte a fejét, hogy Locke-ot esetleg nem is filozófiai megfontolások motiválhatták, mikor Herbertet pellengére állította, hanem sokkal inkább a Herbert személyét övező kedvezőtlen megítélések lehettek a dolog hátterében. Bár Herbert maga a *De Veritate* című filozófiai traktátusát tartotta főművének (vö. Bedford 1979, 1-29), számos kortársa inkább a – némi anakronizmussal élve – összehasonlítható vallástudományi írásait (*De Religione Gentilium*, *De Religione Laici*) tekintette úttörőnek. Ezen írások voltak márpedig azok, amik Herbertet később a deizmus ódiómára tették érdemessé, mígnem a 17. század második felére neve egyenesen az ateizmussal és az egyházellenes uszítással vált rokonértelművé (vö. Kortholt 1680, 4-92)<sup>1</sup>. Mindezek figyelembevételével tehát egyáltalán nem zárható ki, hogy Locke pusztán „retorikai

---

<sup>1</sup> A lutheránus teológus, Christian Kortholt főleg azért bírálta Herbertet, mert az utóbbi igazságfogalma nem engedte meg, hogy a kinyilatkoztatott vallásokat igaznak fogadjuk el. Szerinte ugyanis csakis az nevezhető igaznak, ami örökké és változatlanul igaz, vagyis a korrespondencia-elméletet (miszerint egy állítás akkor tekinthető igaznak, ha az megfelel a világ valamely tényállásának) csupán korlátozott értelemben alkalmazható (hiszen az az állítás, hogy „a víz meleg” attól függetlenül sem tekinthető igaznak, hogy aktuálisan a világ számtalan tényállásának megfelel). Az igazság ezen meglehetősen szigorú értelemben vett használatára Herbert már könyvének alcímében ígéretet tesz: „[az igazságnak] a valószínű, a lehetséges és a hamis dolgoktól való elhatárolása”. A fentiek miatt Kortholt a filozófiatörténet két másik, általa leginkább kártékonynak vélt szerzője (Hobbes és Spinoza) mellett juttatott helyet Herbertnek a *De Tribus Impostoribus Magnis* című írásában: „Valójában az angolok és hollandok között nőtt fel az a triumvirátus, akik – mint azt kommentárunkban bemutatjuk majd – egy új filozófia és eddig ismeretlen szubtilitások álarca alatt veszélybe sodorják a kereszténységet, és annak pusztulását mozdítják elő”. (Kortholt 1680, 10.)

érvnek” szánta Herbert nevének fölemlegetését, hiszen ezáltal egy akkor már meglehetősen rossz hírnévnek örvendő személytől határolódhatott el (Serjeantson 2001, 217-238).

Írásomban arra teszek kísérletet, hogy ezen utóbbi állítást filozófiai érvekkel is alátámasszam: meglátásom szerint ugyanis, bár Locke és Herbert számos kérdésben a legkevésbé sem értettek volna egyet, az innátizmusmal kapcsolatos nézeteik közel sem esnek olyan távol egymástól, mint ahogy azt Locke olvasói gondolni szokták, Locke módszere ugyanis számos ponton emlékeztet egyfajta szalmabábervelésre. Herbert mindazonáltal jó választásnak is bizonyult Locke részéről, az előbbinek az értelmi igazságokról alkotott nézetei ugyanis – kellő távolságból nézve – valóban innátizmust sejtetnek: Herbert az értelmi megismerésért felelős fakultásnak (amit ő *természetes ösztönnek* nevez) két állapotát, egy potenciálisat és egy aktualizáltat különíti el. A potenciális állapotban levő képesség tekinthető szerinte a szigorú értelemben vett képességnek, míg az aktualizált állapot „egybeesik a közös tudati tartalommal” (Herbert 1966, 47), vagyis azzal az értelmi igazsággal, amit Locke velüncszületettnak vél. Herbert ugyan sehol nem beszél velüncszületett fogalmakról, csakis velüncszületett képességeket említ, a kérdés mégis az lesz, hogy a potenciális állapotban lévő megismerő képesség már eleve tartalmazta-e a megjelenített ideát, vagy sem. Mint arra rá kívánok mutatni, a Herbert-féle értelmi igazságoknak adható olyan értelmezése, melyhez nem szükséges előfeltételeznünk tudati tartalmaink velüncszületettségét.

Gondolatmenetem a következő nyomvonalon halad: (1) az első részben Locke Herberttel szembeni fenntartásait vázolom, és azt mutatom be, hogy a szerző a nem-intencionális megismerő képességek és az intencionális tartalmak elkülönítése révén igyekszik távol tartani magát a diszpozicionális innátizmustól. (2) A második részben arra mutatok rá, hogy a fenti distinkció Herbertnél is fellelhető: ezt elsőként (2.1) a közös tudati tartalmak herberti elgondolásainak vázolásával teszem meg. Mint látni fogjuk, ezen tartalmak egyikéről-másikáról Herbert nyíltan is kijelenti, hogy tapasztalati eredetűek, és az ideáknak csupán egyetlen olyan csoportját találjuk nála, melynek esetében a velüncszületettség lehetősége felmerül. Amellett fogok érvelni azonban, hogy ezen csoport esetében sem szükséges az innátizmus előfeltételezése, hanem Herbert álláspontja sokkal inkább egyes empirista szerzőkére (különösen pedig Francis Baconére) hasonlít. Ezt követően (2.2) a megismerő képességek működésének herberti elméletét vázolom, (2.3) különös tekintettel az általa természetes ösztönnek nevezett képességcsoportra, melyből – reményeim szerint – szintén látható lesz, hogy Herbert nem feltételezte intencionális tárgyaik velüncszületettségét. (2.4) Ezen a ponton Herbertnek a diszkarnált lélekre vonatkozó elszórt megállapításait hívom

segítségül, melyek – a nem-intencionális képességek halhatatlanságának és az intencionális tartalmak halandóságának tézise által – rávilágíthatnak a kettő közti éles különbségre. Legvégül pedig (3) a cambridge-i platonista Nathaniel Culverwell Herbert-olvasatát idézem fel annak bemutatása érdekében, hogy Herbertet a kortársai is a fentiekhez hasonló szemmel olvasták.

## 1. Mi az, ami velünk születik?

Mint az közismert, Locke mind az aktuális, mind pedig a diszpozicionális innátizmus álláspontjától el kívánt határolódni. Elgondolása szerint, ha születésünkkel valóban szert tennénk bizonyos állandósult benyomásokra (*constant impressions*), akkor azoknak aktuálisan is tudatában kellene lennünk. Mivel azonban ez nyilvánvalóan nincs így (mint azt azon gyermekek esetében is látjuk, akik a legalapvetőbb önevidens állítások igazságát sem képesek belátni), a velünk születettség eszméjének védelmezői kénytelenek a diszpozicionális innátizmus álláspontjára helyezkedni, és azt állítani, hogy velünk született ideáink aktualizációja előfeltételezi a helyes észhasználatot. Locke egyetért abban, hogy a helyes észhasználat szükséges feltétele az önevidens állítások belátásának, azt azonban tagadja, hogy mindez velünk született diszpozíciók aktualizációjának minősülne. Mint közismert, Locke egyedül azt fogadná el a velünk születettség bizonyítékának, ha egy bizonyos ideáról az bizonyosodna be, hogy az nem lehetett tapasztalati eredetű.

Jóllehet tehát, hogy Locke nem ismerte el ideáink innáta mivoltát, azt azonban ő sem tagadhatta, hogy megismerő képességeink igenis velünk születettek: a diszpozicionális innátizmustól való elhatárolódása ennél fogva az intencionális tartalmak (ideák és alapelvek) és a nem-intencionális hajlamok (képességek és diszpozíciók) közötti distinkción alapult (vö. de Rosa 2016, 157-175), Locke célja ugyanis annak bemutatása, hogy az emberek pusztán természetes képességeik (*natural faculties*) révén is képesek szert tenni mindazon tudásra, amivel rendelkeznek.

Ez azonban felettébb különössé teszi Locke Herbert-cáfolatát. Herbert ugyanis sehol nem állítja azt, hogy a – Locke által hevesen bírált – közös tudati tartalmaink velünk születettek lennének, ellenben ő is kizárólag *velünk született képességekről* (*facultates innatae*)<sup>2</sup> beszél, vagyis a fent említett distinkció nála is fellelhető. Ez azonban még mindig nyitva hagyná a

---

<sup>2</sup> Lásd pl.: "[...] fenntartjuk, hogy belénk vannak írva [*in nobis inscribi*] bizonyos belső képességek [*facultates aliquas internas*], amik az egyes igazságok formáját felveszik [*conformantur*] (Herbert 1966, 40); "jó okunk van azt hinni, hogy amely képességeink velünk születtek [*connascuntur*], azok a halállal sem vesznek el" (Herbert 1966, 45).

diszpozicionális innatizmus lehetőségét, a szerző ráadásul igencsak félreérthetően fogalmaz, amikor azt állítja, hogy megismerő képességeink kibontják (*explicare*) számunkra intencionális tartalmaikat (ez ugyanis azt is sejtetheti akár, hogy az előbbieket már előzetesen tartalmazták őket).

## 2. Innatista volt-e Herbert?

### 2.1. A közös tudati tartalmak herberti elmélete

Első lépésként a közös tudati tartalmakat önmagukban, az őket létrehozó képességektől függetlenül mutatom be. Herbert ugyanis ezen tartalmaknak egy olyan, hármas felosztásával szolgál, ami *bizonyosságuk mértéke* szerint rangsorolja őket. Ami – Locke olvasói számára különösnek hathat – az az, hogy velünk születettségről említést sem tesz a szerző, mi több, ezen tartalmak (2.) és (3.) csoportjánál – mint látni fogjuk – valósággal értelmetlen volna innatizmust feltételeznünk.

A közös tudati tartalmak, amiket a régiek *κοινὰι ἐννοιαὶ*-nak hívtak, olyan szent és sérthetetlen alapelvek voltak, melyekkel vitatkozni istentelenség [*nefas*] volt. Ezekhez álltak legközelebb azon biztos alapzatok [*fundamenta rata*], melyek tudniillik bár első pillantásra [*prima fronte*] igazak, mégis vizsgálat tárgyai lehetnek. Ennélfogva pedig azt kell látnunk, hogy a diszkurzív ész is segítségünkre van olyan esetekben, melyek végső soron kísérletekre [*experimenta*] vagy következtetésekre [*conclusiones*] szorulnak (Herbert 1966, 47).

Herbert tehát (1) „szent alapelvektől” halad (2) „biztos alapzatokon” át a diszkurzív észből és kísérletekből levont (3) *következtetésekig*. Ezeknek azonban mindegyike közös tudati tartalomnak tekinthető, és legfeljebb megbízhatóságuk vagy széleskörű elfogadottságuk mértékében térnek el egymástól. Fontos azonban leszögeznünk, hogy még a „szent alapelveket” sem övezi teljeskörű egyetértés (*consensus omnium*), hiszen – ahogy azt Locke olvasói is tudhatják – a gyermekek és az örültek képtelenek azok megragadására.

Hogyan pontosítja Herbert mindezek meghatározását? (1) A legmegbízhatóbbnak vélt „szent alapelveket” azok azon intuitív belátások alkotják szerinte, amik "elfogadását semmilyen hezitálás nem előzi meg" (*nulla haesitatione excipiebantur*; másutt azonban a teljesen szokványos „*sine mora*” kifejezést is használja). (2) „Biztos alapzatok alatt” immár nem önevidens axiómákat, hanem belőlük levezetett következtetéseket, esetenként pedig tapasztalati úton szerzett ideákból absztrahált fogalmakat ért a szerző. Ezekkel kapcsolatosan

azonban szerinte is megeshet, hogy „önmagukban talán nehezebben ragadhatók meg [*duriuscula*]”, mi több, annak lehetősége is fennáll, hogy esetleg tévedést foglalnak magukban (ti. „helytelenül megragadott vélekedés az alapjuk”). Ami külön érdekes, hogy a fentiek lehetnek deduktív vagy induktív eredetűek is (a vélekedések ugyanis mindig testi, azaz tapasztalati eredetű benyomásokat jelölnek Herbertnél), és mégis övezheti őket – jóllehet, kevésbé széleskörű – egyetértés. A közös tudati tartalmak harmadik csoportját ráadásul – nem kevésbé meglepő módon – (3) azon tapasztalati eredetű "kísérletek [*experimenta*] és [belőlük levont] konklúziók” alkotják szerinte, amikre vagy a „gyakorlatias szorgalom vezeti rá az embert, vagy pedig a vak életlen [*fors*]" (Herbert 1966, 47).

Mindebből máris látható, hogy a közös tudati tartalmak herberti elmélete mennyire nem redukálható az innátizmus kérdésére: a (2) és (3) esetben legalábbis egyértelmű, hogy egyáltalán nem szükséges előfeltételeznünk az adott fogalmak velűnkszületettségét, hiszen vagy dedukcióból származnak, vagy pedig tapasztalatból eredő indukció az alapjuk. Az egyetlen eset, ahol az innátizmus „vádja” egyáltalán felmerülhet, az az (1) intuitív belátások kérdése, ám annak késlekedés nélküli (*sine haesitatione*) belátása például, hogy a rész kisebb az egésznél, szintén nem győzte volna meg Locke-ot arról, hogy a részről és az egésről alkotott fogalmaink velűnkszületettek. Herbert azonban sehol nem is állít ilyet! Az ő elgondolása szerint minden ember rendelkezik azon képességekkel, melyek mind a rész, mind pedig az egész fogalmait elgondolhatóvá teszik számukra, és ugyancsak felruházza az embereket a mindezen fogalmak közti viszonyrendszer elgondolásának képességével is, azt azonban *expressis verbis* sehol nem állítja, hogy az előbb említett tudati tartalmak velűnkszületettek lennének.

Feltételezvé az, hogy Herbert implicit módon sem vélte az (1) csoportba tartozó alapelveket velűnkszületetteknek a kettejük közti ellentmondás a következőképpen formalizálható: Locke olvasata szerint (P1.) egy bizonyítandó kijelentést egyetemes egyetértés övez; (P2.) amit egyetemes egyetértés övez, az velűnkszületett; (P3.) ami velűnkszületett, az igaz; (C.) a bizonyítandó kijelentés igaz (Forrai 2005, 63). A gond azonban az, hogy Herbert sehol sem állítja (P2.)-t és (P3.)-at, álláspontja pedig ennél fogva sokkal inkább úgy rekonstruálható, hogy amennyiben (P1.) a bizonyítandó kijelentést egyetemes egyetértés övezi, akkor (C.) a bizonyítandó kijelentés igaz.

Innátizmusnak tehát semmi nyoma, az egész elgondolás pedig sokkal inkább egy baconiánus sémára emlékeztet: ha egy adott jelenség mindenki számára mindenkor azonosként

jelentkezik, akkor az adott jelenség mentális reprezentációjáról kijelenthető, hogy adekvát viszonyban van a megjelenített tárggyal. A fenti kijelentés bizonyossága pedig egyenesen arányos mindazon beszámolók számával, amik azonosként tüntetik fel az adott tárgyat.

Innen nézve mindezt, már jóval kevésbé meglepő, hogy Herbertet a kortársai körében (vagyis még Kortholt és Locke bírálatai előtt) gyakran volt szokás baconiánusnak tekinteni: Pierre Gassendi például egy hozzá írott, ám végül el nem küldött levelében az „új Verulamiusnak” nevezi őt, amely párhuzamba állítást a későbbi értelmezők leginkább egyfajta bóknak szokták tekinteni Gassendi részéről (vö. Bedford 1979, 21; de Rémusat 1857, 408), Gassendi észrevételét mégsem biztos hogy ennyire komolytalannak kell tekintenünk (vö. Tenneman 1817, 113-141): meglátása szerint ugyanis Herbert minden törekvése a baconianizmus korrigálására irányult (amit éppen az értelmi megismerés bevezetése révén tarthatott megvalósíthatónak): míg ugyanis Herbert számára a baconi indukciós modell csupán valószínű (*probabile*) állításokkal szolgálhatott, melyek azonban az általa meghatározott igazságfogalom által támasztott követelmények szerint nem minősülhettek igazságoknak (az utóbbiak szellemében ugyanis kizárólag az örök és változatlan állítások minősültek annak), Herbert az érzéki percepcióinkat korrigálni képes értelmi igazságok bevezetése által vélte kijavíthatónak – igaz, sikertelenül – a baconi sémát.

Gassendi szerint Herbert továbbá fölöslegesen vezette be a – Locke által más miatt bírált – értelmi megismerés fogalmát (Gassendi 1658, 411; Hutton 2016, 109-110), az érzéki percepciók ugyanis mindenképp determinálnák szerinte a tárgyakról alkotott képzeiteinket, az értelemnek pedig nem lenne alkalma mindezek korrekciójára: „egyedül az értelem téved, amikor [a jelenségekről] hoz, vagy belőlük merít ítéletet” (Gassendi 1658, 412).

Állításom szerint azonban Gassendi – Locke-hoz hasonlóan – félreérti Herbertet. Herbert ugyanis az igazságnak négy típusát különítette el: (a.) a dolog igazságát (*veritas rei / objecti*), ami a megismerés tárgyának önmagában vett tulajdonságaira vonatkozik; (b) a megjelenés igazságát (*veritas apparentiae*), ami a megismerés tárgyának az érzékeink által megjelenített képzetét jelöli; (c) a fogalom igazságát (*veritas conceptus*), ami az előbbinek névvel való ellátását foglalja magában; és az (d) értelem igazságát (*veritas intellectus*). Gassendi szerint Herbert hiába bonyolította túl Bacon sémáját, ha ezek mind egyetlen determinisztikus oksági láncot alkotnak (vagyis, ha az érzéki tárgy úgy afficiálja az érzékeket, hogy azok meghatározott módon hozzanak létre képzeteket, amik pedig az oksági láncolat többi elemét is hasonló módon determinálják)

Meglátásom szerint azonban értelmi igazságainkat a többi igazsághoz hasonlítani Herbert esetében egyszerű kategória-hiba. Míg ugyanis az előbbieket szükséges előfeltételei egymásnak

(vagyis ahhoz, hogy képzetekkel rendelkezzem valamiről, szükség van egy tárgyra, ami afficiálja érzéseimet, ahhoz pedig, hogy fogalmat alkossak valamiről, szükséges, hogy előzőleg képzetekkel rendelkezzem róla), amik jól látható módon egy empirista sémát rajzolnak le, az értelem igazságáról sehol nem állítja azt Herbert, hogy ugyanezen hierarchiában foglalna helyet. Az értelem igazságának ezzel szemben azt nevezi a szerző, amikor egy képesség helyesen veszi fel egy adott tárgy formáját (*recte conformatur*), ami pedig azt is jelentheti akár, hogy érzéki percepcióink, vagy a belőlük létrehozott fogalmaink némelyike is értelmi igazságnak minősülhet.

## 2.2. A megismerő fakultások mibenléte Herbertnél

Mindezt pedig a megismerő fakultások herberti elmélete világíthatja meg. Mint már utaltunk rá, Herbertnek a megismerő képességeinkre vonatkozó meghatározása minden szokványos elképzeléssel szakít, a szerző ugyanis zavarba ejtő állítást tesz ezek számát illetően: „annyi megismerő képességgel rendelkezünk, ahány különbség található a világ dolgai között”. Mivel a „különbség” Herbert szerint az a *principium individuationis*, ami az egyes dolgokat elkülöníti egymástól, mindebből egyenesen következik, hogy határtalan számú megismerő képességgel kell rendelkezünk. Mindez konzisztens azzal a herberti állásponttal, miszerint az emberi fakultások és a világ között analóg viszony áll fenn, vagyis nem kizárt, hogy Herbert valóban úgy gondolta, hogy a világ minden egyes dolgának vagy tényállásának megfelel egy-egy képesség az emberben (megismerő képességeink aktualizáltságát Herbert legtöbbször az „analógia létrehozása” (*analogiam stare*) megfogalmazással írja körül). Bizonyos értelmezők azonban óvatosabbak e téren, és úgy vélik, hogy Herbert szerint a különbségeknek csupán határtalan számú reprezentációja létezhet, melyeket azonban nem különböző képességek hoznak létre minden esetben, ennél fogva pedig nem kell az emberben határtalan számú képesség meglétét tételeznünk (Schneewind 1998, 177). A két értelmezés bármelyikét is fogadjuk el, annyi mindenképp biztosan látszik, hogy Herbert elgondolása nem szokványos.

A megismerő képességek száma tehát – mint láthattuk – szinte határtalan, Herbert mégis négy főbb csoportba osztja őket: (a.) diszkurzív ész (*discursus*) (b.) külső érzék (*sensus externus*); (c.) belső érzék (*sensus internus*); (d.) természetes ösztön (*instinctus naturalis*), melyek közül a (b.), a (c.) és a (d.) analóg az igazságok előbb látott (b.), a (c.) és a (d.) fajtájával: (b.) a külső érzék hozza létre a megjelenés igazságát, (c.) a belső érzék alkotja meg fogalmainkat, míg a (d.) természetes ösztön felelős az értelmi igazságokért. A fenti igazságok azonban nem „egyenrangúak”, mert – mint láthattuk – igazság alatt szigorú értelemben az értelem igazságát

érti a szerző, vagyis az igazságok fent említett négy típusa közül mégis ez az egyetlen, ami igazán jelentős.

Az értelmi igazságoknak az igazság többi fajtájához képest vett különbsége pedig abban ragadható meg állításom szerint, hogy az őket létrehozó *természetes ösztön* egy *metaszintű képesség*, melynek feladata – mint már láthattuk is – abban rejlik, hogy a megfelelő tárgy formáját a megfelelő képesség megfelelő módon vegye fel (*recte conformatur*). Megeshet, és gyakran meg is esik szerinte az, hogy bizonyos dolgokat helyesen percipiálunk, ez pedig annak köszönhető, hogy a megismerő képesség az előbb látott módon vette fel tárgyának formáját.

### 2.3 A természetes ösztön és az értelem igazságának viszonya

A képességeknek a természetes ösztön alá csoportját Herbert az isteni előrelátás legközelebbi eszközének (*proximum instrumentum providentiae*) is nevezi, míg az általa létrehozott közös tudati tartalmakat az isteni előrelátás közvetítő eszközeinek (*media providentiae*) hívja<sup>3</sup>. Mindezek pedig abban érhetők tetten, hogy az általunk létrehozott tartalmakat egyetemes egyetértés övezi:

[e]nnel kapcsán előre kell bocsájtanunk, hogy mindaz, ami egy és ugyanazon módon jelentkezik mindennel kapcsolatban [*in omnibus*], arról úgy véljük, hogy a természetes ösztönből ered (Herbert 1966, 53).

Ahogy pedig már említettük, természetes ösztön alatt két eltérő dolgot ért a szerző: (1) olyan képességet, mely potenciálisan képes arra, hogy felvegye bizonyos tárgyak formáit; (2) magát az aktualizált formát, ami azonos, avagy „egybeesik a közös tudati tartalommal” (Herbert 1966, 47).

---

<sup>3</sup> Fontos azonban leszögeznünk, hogy nem csupán az ember rendelkezik azonban ezen gyűjtőnév alá tartozó képességekkel, hanem a teremtett dolgok mindegyike (az élettelen ásványoktól egészen az értelmes lényekig), és ez felelős – az adott teremtmény egyéb diszpozícióinak megfelelően – az érzékelésért vagy más esetben a magasabb szintű kognitív funkciókért is. "Ne riasszon el a csecsemők és embriók állapota, ugyanis ezeket is az isteni gondviselés irányítja, ami igazságos és jámbor, jóllehet titkos és rejtett ítélete révén ítél a dolgok fölül; [...] ha ez [ti. a természetes ösztön] az elemekben, ásványokban, növényekben, állatokban a fajok sokfélesége szerint egy és ugyanazon módon hoz létre cselekvéseket [*prodit actiones*], bennünk vajon miért ne ez uralkodna [*praestiterit*]? (Herbert 1966, 41). Herbert lélekfilozófiájának alapja tehát egyfajta pánpszükhizmus. A természetes ösztön ugyanis – mind az ásványok, mind pedig az emberek esetében – nem specifikus funkciókért felel (vagyis a feladata nem olyan, mint a szemnek a látás), hanem ez az, ami a megfelelő tárgyakhoz a megfelelő képességeinket rendeli hozzá (vagyis azért felelős, hogy egy vizuális inger esetén például a látásért felelős képességeket aktualizálja).



Mivel nincsenek meg a megfelelő szavaink [...], természetes ösztön alatt olykor a formát felvevő képességet, olykor pedig a forma felvételének aktusát értjük, vagyis azt, amikor az utóbbi reprezentációt hoz létre [*sensum deductam*]; ha ez [utóbbit] elfogadjuk, akkor a fentieknek a következő meghatározása adható: a közös tudati tartalmak és a természetes ösztönök ugyanazt jelentik (Herbert 1966, 44).

Herbert jól láthatóan maga is nyelvi korlátokra hivatkozik, amikor a *nem-intencionális képességet* és az *intencionális tartalmat* ugyanazzal a kifejezéssel jelöli, szóhasználata azonban mégis ellentmondani látszik eredeti tézisünknek, miszerint a kettő nála is elválík egymástól. A következőkben amellet fogok érvelni, hogy Herbert maga is egyértelműen a kettő közti distinkció mellett foglalt állást, a fenti, erősen félreérthető megfogalmazás pedig valóban akár nyelvi korlátoknak is betudható: a Herbert által használt terminológia (formafelvétel – *conformatio*) ugyanis arra látszik utalni, hogy az eredendően potenciális állapotban lévő képességek ténylegesen is felveszik tárgyaik formáit. Ha pedig helyesen tesszik ezt (*recte conformantur*), akkor egyetemes egyetértés fogja övezni őket, vagyis közös tudati tartalomnak minősülnek majd.

## 2.4 A diszkarnált lélek megismerő képességei

Mindehhez pedig Herbertnek a diszkarnált lélekre vonatkozó meglátásai lesznek segítségünkre. Mint látni fogjuk, a szerző szerint megismerő képességeink halhatatlanok ugyan<sup>4</sup>, intencionális tárgyaik azonban nem. Az utóbbiak ugyanis a testi emlékezetbe íródnak életünk során, ami azonban maga is halandó. Mindez a következőképpen összegezhető: az (1) első, potenciális értelemben vett természetes ösztön (vagyis a nem-intencionális képesség) nem más, mint a lélek halhatatlan része, vagyis azon képességek aggregátuma, melyek a halállal sem enyésznek el. Az (2) második, aktuális értelemben vett természetes ösztön (ami „azonos” az intencionális tárggyal) viszont a közös tudati tartalmak aggregátumával azonos.

Mint láthattuk továbbá, Herbert a lélek halhatatlan részeként határozta meg a természetes ösztönt, ami azonban nem azonos a lélekkel magával, hanem a kettő viszonya tisztázásra szorul: a lélek vagy elme szavak ugyanis nem individuális lelkekre vagy elmékre látszanak

---

<sup>4</sup> Herbert nem sorolja azonban a megismerő képességek közé az érzékszerveket (*organa*), amik a halállal szerinte is elenyésznek. Az utóbbiakat Herbert olyan „ablakoknak” tekinti, amik áteresztik ugyan az ingereket (vagy kedvezőtlen esetben akár el is torzíthatják azokat), a aktívan azonban nem vesznek részt a percepció folyamatában: "mármint a megismerő képességek nem mennek tönkre [*corrumpuntur*], hanem csupán az érzékszervek [*organa*]" (Herbert, 1633, 46).

utalni Herbertnél, hanem sokkal inkább egyfajta istenségre vagy logoszra. Mindez a természetes ösztön legáltalánosabb meghatározásából is kitűnik:

A természetes ösztön, amennyiben egy formát vesz fel [*conformatur*], nem maga az elme avagy lélek, vagy a lélek mint a test viszonylatában elgondolt elme [...], hanem annak legközelebbi [*proxima*] emanációja [...], ami pedig olyannyira alapvető [*necessaria*], hogy úgy tűnik, még a halállal sem vész el (Herbert 1633, 45).

Mindez hasonlóképp állítható Herbert szerint az összes velünk született képességről is: „Joggal hisszük, hogy amely képességünk velünk született [*nobis connascuntur facultates*], az még a halállal sem vész el”. A halál után tehát a léleknek csupán egy része marad fenn Herbert szerint:

Ennélfogva aligha meglepő, ha egyesek halandónak kívánják tekinteni a lelket; ez a lélek azon részével kapcsolatban értendő ugyanis, amik tudniillik testi érzékeket használnak, és amik ily módon alá vannak vetve a halálnak, mely révén megszűnnek a mieink lenni. [...] Ahogy elpusztulnak tehát a külső tárgyak, [és] ahogy elpusztulnak a külsődleges dolgok megismeréséért felelős képességek [*facultates externae*], ki tagadná (amit tagadni istentelen volna), hogy egységünk [*unitas nostra*] elpusztul, de társunkként velünk marad a természetes ösztönnek nevezett képesség, és hűségesen kibont majd új képességeket, melyek új tárgyakra vonatkoznak (Herbert 1633, 46).

Mindezek értelmében a lélek számos képessége, kiváltképp pedig a természetes ösztön a halál után is fennmarad, annak intencionális tárgyai azonban nem.

Az az emlékezet pedig, ami az emlékezésért felelős képesség és valamely durva fizikai tárgy közötti formafelvétel, a halállal láthatóan elvész, mivel az efféle tárgyak halandók és a pusztulásnak alávetettek. Azok az ideák azonban, amiket az elme [*mente*] vagy a lélek [*animo*] pecsételt az emlékezetbe, örökké létezni látszanak (Herbert 1966, 156.).

Állításunk a következő: ha – mint láthattuk – a megismerő képességeink mégsem enyésznek el a halállal, intencionális tárgyaik (vagy azoknak legalábbis egy része) viszont igen, akkor mégsem állíthatjuk azt, hogy a nem-intencionális képességként és intencionális tartalomként értett természetes ösztönök között azonosságot szabadna tételeznünk.

### 3. Herbert a kortársak szemében (Nathaniel Culverwell)

Herbert kétségkívül tesz félreérthető kijelentéseket, melyek tekintetében álláspontját könnyen nevezhetnénk akár aktuális innátistának is. Az egyik ilyen megállapítása például arra vonatkozik, hogy, bár rendelkezünk a dolgok valódi természetével vagy formájával, mivel azok bizonyosan nem az érzékeken keresztül jut az elménkbe, nyilvánvalóan már korábbról fogva kellett hogy oda bepecsételve legyenek:

Ha nem lett volna belső tárházunkba már eredendően beírva [*nisi in foro interiore descriptum fuisset*], soha nem rendelkezünk a dolgok természetével (az azokkal kapcsolatos ismereteinket ugyanis nem a dolgokból szereztük) (Herbert, *De Veritate* 1966, 28.).

A fenti kijelentés azonban arra vonatkozik csupán, hogy a tűz által gerjesztett hő- vagy fájdalomérzet nem a tűzből kerül át az emberbe, hanem az utóbbi már eleve rendelkezett a hő- vagy fájdalomérzet képességével. Herbert később ráadásul egészen nyilvánvalóvá teszi, hogy törekvései nem egyeznek az aktuális innátistákéval:

[e]zeket a tartalmakat nem azért nevezzük közösnek, mert akarva-akaratlan kibomlanak minden emberben [*explicantur*], hanem azért tartjuk közöseknek őket, mert, hacsak nem torlaszoljuk el az utat előlük, a jövőben közösek lesznek [*communes futurae sunt*]; a közösek között pedig azok foglalják el az első helyet, amik minden tárgynak késlekedés nélkül [*nulla interposita mora*] felveszik a formáját (Herbert 1966, 48).

A Herbert által említett út azonban eltorlaszolható, mégpedig azáltal, hogy meggátoljuk képességeinket abban, hogy felvegyék bizonyos tárgyak formáit, de ez semmiben sem különbözne attól, mint ha behunynánk a szemünket, meggátolván ezáltal a látásért felelős fakultásainkat abban, hogy felvegyék a különböző tárgyak formáit.

Már korábban láthattuk, hogy Pierre Gassendi egy alapvetően baconiánus keretrendszerben próbálta Herbert munkáját értelmezni, bírálata pedig arra vonatkozott, hogy az értelmi megismerés herberti elmélete nem megfelelően képes korrigálni a baconianizmus hiányosságait. A francia szerző mellett ráadásul a cambridge-i platonista Nathaniel Culverwell is hasonló szellemmel olvasta a szerzőt. Az *Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* című írásában azokat a „platonistákat” bírálta Culverwell, akik szerint a szellem jelenti a „természet fényének” egyedüli forrását, vagyis akik szerint kizárólag az utóbbi nyújthat biztos ismeretet a világ dolgai felől. Mint mondja, a fenti platonisták (vagy

nevezzük úgy: aktuális innátisták) szerint a vakoknak ismerniük kellene a színeket, a süketeknek pedig a hangokat, ha ideáik intencionális tartalmai eleve velük születtek volna.

Culverwell azonban nem tekintette efféle platonistának Herbertet. Mint mondja:

[v]an legalább egy szerzőnk, akinek helyenként igaza van, helyenként pedig téved (hiszen könyve is ezen két dologról szól), és aki rengeteget hivatkozik a <természetes ösztöneire> ezért első ránézésre a platonisták közé sorolhatnánk. Ha azonban jobban odafigyelsz arra, amit mond, hamarosan látni fogod, hogy az általa használt fogalom egészen más, valami, ami sokkal szerencsésebb a másíkfajta képzelgésnél (Culverwell 1669, 128).

Culverwell továbbá nem csupán az aktuális innátista platonistáktól határolja el Herbertet, hanem a diszpozicionális innátistáktól is. Herbert egyik legfőbb erényének azt tartja ugyanis, hogy ő egy *szellemi* és egy *testi szemmel* is felruházta az embert. Jóllehet, a kifejezések sehol nem fordulnak elő Herbertnél, Culverwell bizonyosan a *külső érzék* (*sensus externus*) és a *természetes ösztön* (*instinctus naturalis*) herberti terminusait fordítja ezekkel a szavakkal, szóhasználatuk pedig azt sugallja, hogy a szellemi és testi fakultások analóg módon működnek szerinte Herbertnél.

[s]zámos különböző tárgy felől repülnek szikrák [*sparks*] és jelenségek az értelem felé. Az elme mindegyiket elkapja, gondjaiba veszi és felnagyítja [*blows them*] őket, a tudás gyertyája pedig így kap lángra. Ahogy pedig [Herbert] nem talált semmilyen velünkszületett [*connate*] színt, képet vagy alakzatot a külső szemében, ugyanígy nem talált semmilyen lenyomatot [*signatures*] az elméjében sem egészen addig, amíg bizonyos külső tárgyak meghatározott benyomásokat [*impressions*] nem tettek <fogékony elméjére>: azon rugalmas értelmére, ami elfogulatlanul áll készen bármilyen pecsét befogadására (Culverwell 1669, 125).

Mint az látható, a *két szem* működés módja azonos Culverwell szerint: (1) ahogy a külső sem lát mindaddig, míg vizuális ingerek nem érik, úgy az elme (vagyis a szellemi szem) sem percipál semmit ingerek nélkül. (2) Ahogy pedig a külső sem rendelkezett intencionális tárgyával azelőtt, hogy ingerek érték volna, úgy az elme sem rendelkezett ezekkel.

Amint az látható tehát, Herbert a kortársai szemében sem éppen az innatizmus valamely formájának volt a paradigmátikus képviselője. Jól láthatók ugyanakkor mindazon pontok is, amik kiváló táptalajul szolgáltak a fentiekől eltérő Herbert olvasatoknak a későbbiek során. A Herbert-értelmezésekben tapasztalható radikális elmozdulás ennél fogva nem kizárt, hogy a szerző személyének – korábban említett – kedvezőtlen megítélése és a sokszor enigmatikus fogalmazásmódja miatt együttesen következhetett.

## Összegzés

Dolgozatom célja annak bemutatása volt, hogy az innátizmussal kapcsolatos herberti és Locke-i álláspontok nem különböznek számottevően, melynek értelmében igazat adhatunk azon értelmezőknek, akik szerint Locke bírálatát elsődlegesen nem filozófiai tényezők motiválhatták. Ha ugyanis megengedhető az, hogy az intencionális tartalmak (ideák és alapelvek) és nem-intencionális hajlamok (képességek és diszpozíciók) közötti distinkciónak köszönhetően Locke álláspontja ne minősüljön diszpozicionális innátizmusnak, akkor ugyanezt el kell ismernünk Herbert esetében is.

Ezen állítást – mint láthattuk – Herbert kortársai is elfogadták volna, a 17. század végétől kezdődően azonban gyökeres fordulatot vett a szerző megítélése, ami a személye és könyve ellen címzett bírálatok mellett az értelmi megismerésre vonatkozó elgondolásainak is tulajdonítható.

## Bibliográfia:

Bedford, Ronald David 1979. *The Defence of Truth - Herbert of Cherbury and the Seventeenth Century*. Manchester, Manchester University Press.

Cherbury, Edward Herbert of 1966. *De Veritate*. Stuttgart.

Cuverlwell, Nathaniel 1669. *Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*. Oxford.

De Rémusat, Charles 1857. *Bacon sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*. Paris, Didier et C.

De Rosa, Rafaella 2016. *Locke's Critique of Innatism*. In: Matthew Stuart szerk. *A Companion to Locke*. Oxford, Blackwell.

Forrai Gábor 2005. *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*. Budapest, L'Harmattan.

Gassendi, Pierre 1658. *Ad Librum D. Edoardi Herberti Angli De Veritate Epistola*. In: Petri Gassendi *Opuscula Philosophica Tomus Tertius*, Florence.

Hutton, Sarah 2016. *British Philosophy in the Seventeenth Century*. Oxford, Oxford University Press.

Kortholt, Christian 1680. *De Tribus Impostoribus Magnis*. Joachim Reumann.

Locke, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Budapest, Osiris.

Reid, Jasper 2015. *The Common Consent Argument from Herbert to Hume*. Journal of the History of Philosophy, 53/3.

Schneewind, Jerome 1998. *The Invention of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press

Serjeantson, Richard 2001. *Herbert of Cherbury before Deism: The Early Reception of the De veritate*. Journal of the Seventeenth Century 16.

Tenneman, Wilhelm Gottlieb 1817. *Geschichte der Philosophie*. Leipzig.